
البحث رقم (٨)
الآراء الكلامية المنسوبة إلى
بِشر بن المُعتَمِر
قراءة فكرية
العقيدة
الأستاذ المساعد الدكتور
إبراهيم رجب عبد الله
كلية العلوم الإسلامية
جامعة الأنبار
isl.ibrahimr@uoanber.edu.iq
الأستاذ المساعد الدكتور
هادي عبيد حسن
كلية العلوم الإسلامية
جامعة الأنبار
ISSN: 2071-6028



ISSN: 2071-6028

البحث رقم ٨

ملخص باللغة العربية

أ.م.د. إبراهيم رجب عبد الله
أ.م.د. هادي عبيد حسن

للمساهمة في تبيان المسائل الفكرية المهمة لشخصيات في تراثنا بعيداً عن التعصب الفكري أو المذهبي، علينا أن نعيد النظر في نتاج مفكرينا السابقين وفقاً لرؤية معاصرة تتسم بالمنهجية العلمية، وأن ننظر إلى مسائل الخلاف على أنها مصدر تنوع وثراء، لا مصدر تفرقة وبلاء. ومع بعد الزمن الذي يفصلنا عن هؤلاء المفكرين إلا أنه تربطنا معهم مواضيع فكرية إنسانية ذات أبعاد أخلاقية ومعرفية مهمة، ونحن بحاجة إلى معرفتها لأنها تتعلق بالجانب الإنساني والروحي والديني، وبهذا فإننا نرى أنّ الدعوة إلى تجديد علم الكلام لا يعني نبذ المواضيع القديمة برمتها وإنّما يعني إثراء هذا العلم بمناهج ومواضيع جديدة تضاف إلى ما هو حيوي ومهم. وقد وقع اختيارنا على موضوع " الآراء الكلامية المنسوبة إلى بشر بن المعتمر "قراءة فكرية"، وبحسب علمنا لم نجد من سبقنا القيام بهذه الدراسة لهذا المتكلم المعتزلي على الرغم من أصالته ومنزلته المرموقة في علم الكلام. وكان منهجنا في هذا البحث بعد جرد هذه الآراء مقارنتها مع آراء المتكلمين والفلاسفة والوقوف على أصل هذه الأفكار والغاية منها والاستشهاد لها بالنصوص الدينية، وقمنا بتحليل هذه الآراء وبيّنا أبعادها الفلسفية. وارتأينا أن نبدأ بعد هذه المقدمة بتعريف مختصر بحياة وسيرة بشر بن المعتمر ومن ثم عقدنا مبحثين، الأول في الإلهيات، وآخر في الطبيعيات والإنسان، وأنهينا بحثنا هذا بخاتمة تبين أهم النتائج التي توصلنا إليها، والله ولي التوفيق.

الكلمات المفتاحية: آراء ، كلام ، فكر

THE THEOLOGICAL OPINIONS ATTRIBUTED TO BISHER BIN MU'AMMAR

Ass. Prof. Dr. Ebraheem R. Abdullah
Ass. Prof. Dr. Hadi U. Hussain

Summary

To contribute to the identification of important intellectual issues of personalities in our heritage away from ideological or doctrinal intolerance, we must rethink the output of our former thinkers in accordance with a contemporary scientific methodology, and look at issues of dispute as a source of diversity and richness, not a source of discrimination and scourge. And with the time that separates us from these thinkers, but we connect with them issues of human intellectual dimensions of moral and knowledge is important, and we need to know them because they are related to the human, spiritual and religious aspects. Thus, we believe that the call to renew the science of speech does not mean the rejection of the old topics as a whole, but means enriching This science of new curricula and topics added to what is vital and important. We have chosen the subject of "the verbal opinions attributed to Bashr bin Al-Mu'tamer " intellectual reading ", and according to our knowledge, we did not find those who preceded us to do this study for the speaker Almtazli despite his authenticity and his position in the prestigious speech. Our approach in this research after the inventory of these views compared with the views of the speakers and philosophers and to identify the origin of these ideas and the purpose of citing them religious texts, and analyzed these views and illustrated the philosophical dimensions . We have decided to begin with this introduction with a brief definition to the life and biography of Bashr bin Al-Mu'tamer and then we held two topics, the first in theology, and another in the natural and human, and finished our research with a conclusion that shows the most important results we have reached

Keywords: views, words, thought



ISSN: 2071-6028

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

للمساهمة في تبيان المسائل الفكرية المهمة لشخصيات في تراثنا الفكري العربي الإسلامي بعيداً عن التعصب الفكري أو المذهبي وبعيداً عن إحكام التكفير والتبديع الذي ساد الكثير من دوائر فكرنا عبر التأريخ لأسباب شتى كان الجانب السياسي له النصيب الأوفر، فضلا عن الأسباب الموجبة لترسيم العقائد آنذاك، فكان لا بد لكل مذهب من المذاهب أن ينبذ أو يكفر أو يبدع المخالفين له، ومن المناسب هنا ان نستعير قول الخياط (ت٣٠٠هـ) في ذبه عن المعتزلة في من يعيب عليهم أن بعضهم يكّفر بعضاً فيرد ما علمنا أن هناك فرقة من فرق الإسلام سلمت من ذلك(١).

ولاختلاف الظروف التاريخية والمعرفية والسياسية والاجتماعية في هذا العصر يجب أن نعيد النظر في نتاج مفكرينا السابقين وفقاً لرؤية معاصرة تتسم بالمنهجية العلمية والموضوعية البحتة وأن ننظر إلى مسائل الخلاف في المذاهب الفكرية الإسلامية على أنها مصدر ثراء وتنوع لا مصدر بلاء وتفرقة، وهو درس في المعرفة والأخلاق يجعلنا نتقبل الأخر على الرغم من اختلافنا معه ربما جذريا وتوظيف الأفكار والمفاهيم والآراء بما يخدم الثقافة العربية بل الحضارة الإنسانية بصورة عامة.

وعلى الرغم من بعد الزمن الذي يفصلنا عن فكر وآراء هؤلاء المفكرين وما ينضوي تحته من تغيير في المفاهيم والقيم والأفكار على الأصعدة كافة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً بل وأخلاقيا كذلك، لكن تبقى هناك مواضيع حيوية مهمة وأصيلة وخالدة منها على سبيل المثال ما سنتناوله في بحثنا هذا نذكر منها الفعل الإنساني وأبعاده بدأ بالاستطاعة ووصولا إلى ما يترتب عليه من جزاء دينياً كان أم قانونياً أم

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، تحقيق: نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، أوراق شرقية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م. ص٦٩.

ISSN: 2071-6028

أخلاقيا. وكذلك موضوع الأفعال والإرادة الإلهية وما يتعلق منها على الأخص بالجانب الإنساني للوقوف على معنى الإيمان بالله تعالى وعلاقته بهذا العالم، وغيرها من المواضيع التي تهم الجانب الروحي للإنسان المعاصر بقدر أهميتها للإنسان في الماضي، وبغض النظر عن اتفاقنا مع حلولهم لهذه المسائل من عدمه إلا أنها تبقى نبراسًا لنا تسلط الأضواء للإفادة من فكرهم سواء بالتطوير أو بالتجاوز أو الإضافة أو حتى بالنفي الكامل، فهي كانت ولا زالت تمثل مواضيع فكرية إنسانية ذات أبعاد أخلاقية ومعرفية، ونحن بحاجة إليها وإلى معرفة تفاصيلها لأنها تتعلق بالجانب الإنساني والروحي والديني من المعرفة، بخلاف المواضيع العلمية الصرفة التي تنبذ المخالف لها في العصور السالفة لا تكاد تذكره إلا على سبيل التثقيف والإحاطة بتأريخ العلم، وبهذا فإننا نرى أنّ الدعوة إلى تجديد علم الكلام لا يعني نبذ المواضيع القديمة برمتها وإنّما يعني إثراء هذا العلم بمناهج ومواضيع جديدة تضاف إلى ما هو حيوي ومهم وإن كان قديماً وتطوير هذا العلم بما يتناسب مع روح عصرنا والاستدلال على قضاياه بأدلة مناهج علمية معاصرة بالإفادة مما أتيح لنا في هذا العصر من تكنولوجيا ومعارف وعلوم لم تكن متاحة لهم في ذلك العصر.

وقد وقع اختيارنا على موضوع "الآراء الكلامية المنسوبة إلى بشر بن المعتمر " قراءة فكرية"، وبحسب علمنا لم نجد من سبقنا القيام بهذه الدراسة لهذا المتكلم المعتزلي على الرغم من أصالته ومنزلته المرموقة في علم الكلام فضلا عن كونه مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية وكونه من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة وهي طبقة الإبداع والازدهار والنضوج الفكري.

ومع كثرة تأليف وتصنيف هذا المفكر للرسائل والمجلدات في شتى العلوم إلا أنه لم يصلنا شيءٌ منه ولاسيما ما يتعلق بآرائه الكلامية، فقمنا بجمع المسائل المنسوبة له

ISSN: 2071-6028

من كتب المعتزلة أنفسهم وباقي كتب علم الكلام والمفكرين والمؤرخين من الفرق الأخرى.

وكان منهجنا في هذا البحث بعد جرد هذه الآراء مقارنتها مع آراء المتكلمين والفلاسفة والوقوف على أصل هذه الأفكار والغاية منها والاستشهاد لها بالنصوص الدينية أنّا وجدنا لذلك حاجة للتبيان والتوضيح وقمنا بتحليل هذه الآراء وبينّا أبعادها الفلسفية.

وارتأينا أن نبدأ بعد هذه المقدمة بتعريف مختصر بحياة وسيرة بشر بن المعتمر ومن ثم عقدنا مبحثًا للإلهيات كونه المقدم والأسمى في علم الكلام، ولتداخل مواضيع علم الطبيعة مع المواضيع التي تعالج المسائل الأخلاقية من قدرة وإرادة وحرية الإنسان عقدنا مبحثاً يجمع هذه المسائل بعنوان الطبيعيات والإنسان وأنهينا بحثنا هذا بخاتمة تبين أهم النتائج التي توصلنا إليها، والله ولي التوفيق.

تمهيد:

حياة بشر بن المعتمر

بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ-٨٢٥م) ويكنى بأبي سهل[١]، وهو من أهل بغداد وقيل انه من أهل الكوفة وهناك من ذكر انه من أهل البصرة، ونرى أن سبب هذا الاختلاف لإقامته في هذه المدن وتنقله بينها قبل استقراره في بغداد، وكان رئيس ومؤسس مدرسة الاعتزال في بغداد، وتنسب إليه الطائفة البشرية، ويعد من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة[٢]، وتعد هذه الطبقة من أفضل طبقات المعتزلة لضمها عمالقة الفكر الاعتزالي مثل العلاف والنظَّام وغيرهم ولا نبالغ في القول إذا حسبنا اغلب المسائل الكلامية عند المعتزلة هي مجرد تعليقات وتفريعات وتدقيقات وشروحات لفكر ممثلي هذه الطبقة المبدعة.

يعد بشر من كبار أهل الكلام وجميع رجال معتزلة بغداد يعدوَن من أتباعه[٣]، وكان زاهداً عابداً بليغاً فصيحاً شاعراً وراوية ونساباً[٤]، وممن ترجم له كان يصفه

---

(١) ينظر: لسان الميزان، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي، للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٧١م: ٥٩/٧.

(٢) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي، أبو القاسم وآخرون، تحقيق: فؤاد السيد، دار التونسية للنشر: ص٧٢، ٢٦٥، العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان: ٣٣/٢.

(٣) آمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، المرتضى، الشريف علي بن الحسين الموسوي العلوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط١، ١٩٥٤، ص١٨٦-١٨٧.

(٤) ينظر: البيان والتبيين، الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي أبو عثمان، دار ومكتبة الهلال، بيروت،١٤٢٣هـ: ١٢٩/١، البرصان والعرجان والعميان والحولان، الجاحظ، عمرو بن بحر، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ: ١٣٨/١، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي، أبو القاسم، وآخرون، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر: ص٢٦٥.

ISSN: 2071-6028

بالعلامة أبو سهيل من أكابر المعتزلة(١).

كما وصفه الجرجاني بأنه من أفاضل علماء المعتزلة(٢)، وشيوخه الذين أخذ عنهم الاعتزال هم بشر بن سعيد(٣)، وأبو عثمان الزعفراني(٤)، ومن تلامذته أبو موسى المدرار(٥)، وبشر القلانسي(٦)، وأبو عمران الرّقاشي(٧)، وغيرهم الكثير(٨).

---

(١) ينظر: تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م: ٤٠/٥، وسير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي أيضا، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م: ٢٠٣/١٠، الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م: ٩٦/١٠.

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني، الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٠٧م: ٣٤٦/٨.

(٣) لم نقف عليه فيما رجعنا إليه من مصادر ومراجع.

(٤) لم نقف عليه فيما رجعنا إليه من مصادر ومراجع.

(٥) أبو موسى عيسى بن صبيح الملقب بالمدرار البصري من كبار المعتزلة أرباب التصانيف الغزيرة أخذ عن بشر بن المعتمر وتزهد، وزعم أن الرب يقدر على الظلم والكذب ولكن لا يفعله وقال بكفر من قال: القرآن قديم، وبكفر من قال: أفعالنا مخلوقة، وقال برؤية الله وكفر من أنكرها حتى إن رجلا قال له فالجنة التي عرضها السماوات، والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة؟! فسكت، وأنه مات سنة ٢٢٦هـ، ينظر: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، الخياط، مصدر سابق: ص٦٦، وسير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م: ٥٣٣/٨، فضل الاعتزال، البلخي: ص٧٤.

(٦) لم نقف عليه فيما رجعنا إليه من مصادر ومراجع.

(٧) لم نقف عليه فيما رجعنا إليه من مراجع، سوى ما ذكره البلخي، انه لم يكن اعلم بالكلام منه وانه كان يجيب عن المسالة بسطر واحد، بصواب يفهمه العالم والجاهل، ينظر: فضل الاعتزال، البلخي، ص٢٨٣-٢٨٤.

(٨) ينظر: البرصان والعرجان، الجاحظ: ١٣٨/١.

ISSN: 2071-6028

ولبشر بن المعتمر قصيدة تبلغ أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين[١].

كما نظم قصائد تحدث فيها عن غرائب وعجائب أصناف الحيوانات والوحوش والحشرات[٢]، ونستطيع القول بأن بشراً كان عالما موسوعيا لتمكنه في علم الكلام والأدب والشعر وكذلك في العلوم الطبيعية لذلك نجد الجاحظ (ت٢٥٥هـ) قد أفاد من علمه في كتابه الحيوان.

(١) ينظر: فضل الاعتزال، البلخي: ص ٢٦٥.

(٢) ينظر: الحيوان، الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ: ٤٦٤/٦ وما بعدها.

ISSN: 2071-6028

المبحث الأول:

الإلهيـــــــــات

لم يصلنا شيءٌ عن بشر بن المعتمر فيما يتعلق بالذات الإلهية بما يخالف فيه مذهب الاعتزال من توحيد وتنزيه مطلق وإنها قديمة أزلية.

أما فيما يتعلق بمسألة الصفات الإلهية فإنّ بشراً انفرد ببعض المسائل أشهرها:

أولاً: الإرادة الإلهية.

من المعلوم أن معتزلة البصرة لم يجعلوا الإرادة من صفات الذات، وإنما اكتفوا بقولهم إن الله قادر عالم حي موجود لذاته [(١)]، وتطورت علاقة الذات بالصفات ابتداء من أبي الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ)، في عدِ الصفات عين الذات[(٢)]، وصولاً إلى أبي هاشم الجبّائي (ت٣٢١هـ) في نظريته في الأحوال ومضمونها أن الله تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته[(٣)]، بمعنى أنه ليس هناك صفات مثل العلم والقدرة والحياة تقتضي أنه عالم قادر حي، فهذه الصفات هي اعتبارات عقلية، وكان هدفهم جميعا حل مشكلة هذه الصفات وتبيان ماهياتها بما لا يتعارض مع مفهوم التوحيد والتنزيه الإلهيين.

وكذلك كان الحال فيما يتعلق بالإرادة الإلهية، فعلى الرغم من كونها ليست من صفات الذات إلا أنها كانت من الصفات البالغة الأهمية عند المتكلمين عموماً وعند المعتزلة خصوصًا، إذ إنها فضلا عن تعلقها بمراده من هذا العالم فلها علاقاتها المباشرة وغير المباشرة بمسائل مهمة كثيرة منها على سبيل المثال العلم الإلهي والقدرة الإلهية والعدل الإلهي ومسألة الجبر والاختيار وفعل الأصلح والتحسين والتقبيح.

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي، عبد الجبار بن أحمد، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٦م: ص ١٨٣.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانزشتايز، فيسبادان، ألمانيا، د.ت: ص ٤٨٤

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي، عبد الجبار، ص ١٨٣.

ولعل أشهر من تناول موضوع الإرادة الإلهية من معتزلة البصرة المعاصرين لبشر هما أبو الهذيل العلاف والنظَّام (ت٢٣١هـ).

أما العلاف فقد ذكر أن إرادة الله غير مراده وغير أمره، وأن إرادة الله لما يفعله ليست بمخلوقة وإنما هي مع قوله للأشياء " كوني" خلق لها. وإرادته للإيمان ليست بخلق له ولا أمر به، وعنده إرادة الله قائمة به لا في مكان، وذكر أصحابه أنه لم يقل أنها قائمة بالله تعالى وإنما هي لا في مكان[١]، وهذا هو الأصح وفقا لمذهبه كما نرى إذ لا معنى للقول "إرادة الله قائمة به لا في مكان" لان الله أصلا ليس بمكان ولا بمتمكن وليس بجسم، وكذلك لأن الإرادة كما ذكرنا ليست من صفات الذات عند العلاف، ومعنى أنها ليست في مكان أي أنه حينما ينشئ الشيء من العدم إلى الوجود فلا مكان أصلا لهذا المعدوم إذ المعدوم لا يصلح أن يكون متمكنا أو حاويا لشيء أصلا.

أما أصحاب النظام فذكروا ما يمكن تقسيمه إلى إرادة تكوين وإرادة أمر، وإرادة التكوين يقصد بها خلق الأشياء، فإرادته هنا هي التكوين ذاته، أما إرادة الأمر فمعناها إرادته لأفعال عباده فهو آمر بهذه الأفعال والأمر بها هنا هو غير هذه الأفعال، وأضاف أن معنى قولنا بأنه مريد الساعة أو القيامة بمعنى أنها حكمه بذلك وخبره عنها[٢].

أما بشر وأصحابه فميزوا بين نوعين من الإرادة أيضا الأولى إرادة وُصِف بها الله تعالى في ذاته بمعنى أنها إرادة قديمة[٣]، وغير لاحقة بمعاصي العباد، والثانية هي فعل من أفعاله تعالى[٤].

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري: ص١٩٠.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري: ص١٩٠.

(٣) ينظر: المنية والأمل، القاضي، عبد الجبار الهمذاني، تحقيق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص١١٦.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص١٩٠، و٥٠٩ .

ونستنتج من كلام بشر هنا مسألتين مهمتين؛ الأولى أنه جعل هناك نوعاً من الإرادة الإلهية صفة من صفات الذات وبهذا يكون بشر من المعتمر قد خالف المعتزلة في قولهم بأن الإرادة حادثة، والثانية أنه تناول هذه الإرادة على الرغم من بعدها الميتافيزيائي من جانب إنساني بحت وهو ما يتعلق بحرية الاختيار الإنساني لأفعاله، بمعنى أن هذه الإرادة الإلهية لا تتعارض مع حرية الإرادة الإنسانية، وبذلك قام بشر بإبعاد مفهوم الترابط السائد بين مفهوم الجبر وبين إرادة الله تعالى.

وذكر القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن الإرادة عند بشر هي فعل من أفعال الله تعالى وهي على وجهين الأولى صفة ذات بمعنى أنه مريد لجميع أفعاله أزلا ولجميع الطاعات من عباده وبما أن الله حكيم فلا يجوز أن يعلم صلاحا وخيرًا ولا يريده. أما الإرادة الثانية فهي صفة لأفعال الله وهي حادثة تحدث قبل خلق الله تعالى للأشياء وهي سابقة للفعل لأن ما به يكون الشيء أي وجوده لا يجوز أن يكون معه، أما إذا أراد بها فعلاً من عباده فهو بمعنى أن يكون آمرًا به[1].

ويفهم من كلام القاضي عبد الجبار هنا عن بشر فيما يتعلق بقسم الإرادة الأول أي كونها صفة ذات ترتبط هنا بالعلم والخير والعدل الإلهي، وبما أن جميع هذه الصفات والأوصاف لله أزلية فلا بد أن يكون هناك نوع من الإرادة أزلية وتكون صفة ذات كما نستشف من هذا الكلام أيضًا أن هذه الصفة الأزلية للذات الإلهية وارتباطها بالعلم الإلهي- وكلاهما بعدان ميتافيزيقيان- يرتبطان بالصلاح والخير الإلهي وهو الجانب الأخلاقي من هذه الإرادة، ومن طريق هذه الجانب تتصل بالإنسان كونه كائن أخلاقي.

ونرى أن تمييز بشر بين نوعين من الإرادة لله تعالى الأولى أزلية والثانية حادثة ليميز بين عالمين عالم الألوهية وما يتصف به من عدل وحكمة وخير وبين عالمنا هذا

(١) ينظر: المنية والأمل، القاضي، عبد الجبار، ص١٦٦.

المتعلق بإرادة الله الحادثة كي يثبت من جهة حدوث العالم وفقاً لإرادة حادثة هي أمر الهي أحدثه بالوقت الذي شاءه وبالكيفية التي شاءها، وكأنه هنا يبرهن على حدوث العالم وفقا لإرادته الحادثة للرد على من يقول بقدم العالم، لذا اثبت أن خلقه الشيء هو غير الشيء بمعنى أن الخلق غير المخلوق وهو قبله[١]. فالخلق هو إرادة الله الحادثة لتكوين الأشياء.

ثانياً: القدرة .

تعد القدرة عند المعتزلة عموماً من صفات الذات[٢]، والقدرة الإلهية عند بشر لا تتناهى[٣] ولم يخالف بشر المعتزلة في هذا الإطار العام للقدرة لكنه تفرد بمسالة مهمة تتصل بقدرة الله وذلك من خلال المقولة المشهورة عنه بأن الله تعالى وان كان قادرًا على تعذيب الطفل إلا أنه لو عذبه لكان بالغًا كافرًا مستحقًا للعذاب[٤].

وعلى الرغم مما في هذا القول من تناقض في الظاهر إلا أننا نراه مبني على مسألة غاية في الأهمية ألا وهي مسأَلة العدل الإلهي وهو الأصل الثاني من أصول المعتزلة، فكيف لله العدل المطلق أن يظلم طفلا؟! لكن من جانب آخر فالمسألة تتعلق بالقدرة الإلهية والقول بعدم قدرته على تعذيب الطفل تعني الحد من قدرته المطلقة لذلك كان جواب بشر بهذه الطريقة فكأنما قال أنه قادر على التعذيب بالجملة لكنه في الحقيقة لا يفعل ذلك إلا مع من يستحق العذاب.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٣٦٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت: ١٤٤/٤.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٥٥٦، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي، عبد الجبار، تحقيق: محمود محمد قاسم، د.ط، د.ت: ١٢٨/٦.

ونرى أن قول بشر هنا لا يتعارض مع منحى القرآن الكريم وذلك لأن الله تعالى أخبرنا من جهة بأنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[١]، كما وضح لنا أيضا بأنه: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ﴾[٢]، وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾[٣]، وكذلك قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[٤]، بمعنى أنه قادر على تعذيب الأطفال لكنه حاشا له أن يعذبهم لأنه لا يظلم أحدا وأنه كتب على نفسه الرحمة وبذلك يكون جوابه وفقا للنصوص الدينية كما أنه لا يتناقض مع مفهومه في القدرة الإلهية المطلقة (غير المتناهية).

وذكر لنا الاسفراييني (ت٤٧١هـ) هذه المسالة الخلافية (هل الله قادر على الظلم أم لا؟) بين كبار رجال المعتزلة نذكر منهم النظّام وأبا الهذيل والاسواري وبشرًا فاختلفوا فيما بينهم وكفّر أحدهم الآخر، لأن القول بالقدرة على الظلم مع القول بأنه محال على الله أن يظلم يُعد من التناقض، لان المحال لا يكون مقدورًا، وإذا كان غير قادر فهذا كفر والحاد، وإذا كان ظالماً فهو ليس بإله يستحق الشكر والثناء والعبادة[٥].

ونرى أن قول معارضيه بان قدرة الله على الظلم مع استحالة فعله له يعد من التناقض لأن المحال لا يكون مقدورا، فيه نوع من الخلط في مفهوم الإحالة بين كونها تتعلق بأفعال تتنافى مع العدل الإلهي فهي مستحيلة لأن الله تعالى نزه نفسه عن إتيانها، وبين الإحالة العقلية بالعموم مثل إيجاد الشريك الذي هو محال عقلا، وبمعنى آخر ووفقا لمنظور الفكر الاعتزالي الأولى أخلاقية، والثانية منطقية، ومن المعلوم أن

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٠.

(٢) سورة الكهف، آية ٤٩.

(٣) سورة فصلت، آية ٤٦.

(٤) سورة يونس، آية ٤٤.

(٥) ينظر: التبصير في الدين وتمييز افرقة الناجية عن الفرق الهالكين، الاسفراييني، طاهر بن محمد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص٨٩.

القادر المختار الذي يقدر على الفعل يكون قادرًا على ضده أو تركه كما بيّن ذلك الخياط(١).

ونرى أن مسالة القول بالوجوب على الله تعالى فعل الخير وعدم فعل الشر وفقا لأفعال البشر وقياسهم للغائب على الشاهد هو الذي أوقعهم في هذه التفريعات الدقيقة في علم الكلام، بينما نجد الأشاعرة قد حلوا هذه المسالة في قولهم بأن جميع أفعال الله تعالى هي خير وهو يتصرف في ملكه كيف يشاء فلا يوصف أي فعل من قبله بالشر أو الظلم ولا يسأل عما يفعل(٢).

ثالثاً: اللطف الإلهي.

هو كل ما يجلب منفعة ويدفع مضرة(٣)، وهو من المسائل الخلافية بين مدرستي الاعتزال (البصرة وبغداد) فذهب رجال معتزلة البصرة على وجوب فعل الأصلح على الله تعالى وأنه لا يدخر عن العباد شيئاً فيه صلاح في دينهم وما يحتاجون إليه بما كلفهم به سبحانه وليس في مقدوره سبحانه أي فعل من أفعال اللطف بمن علم أنه لا يؤمن من الناس لو فعله فانه سيؤمن(٤).

إلا أن رجال مدرسة بغداد رأوا أن هذا القول يمثل حداً وانتقاصاُ من قدرة الله تعالى، ولعل هذه المسالة من أهم المسائل التي تميز مدرسة بغداد عن مدرسة البصرة(٥).

(١) ينظر: الانتصار، الخياط، ص٦٦.

(٢) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ: ١/٤٠.

(٣) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ١٤/٤٤.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين: الأشعري، ص٢٤٧.

(٥) ينظر: في علم الكلام، المعتزلة، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥، ١/٢٦٧

إذ ذهب بشر بن المعتمر إلى أنه لا يجب على الله شيئاً وأن لله تعالى الطافاً لو أتاها لغير المؤمنين لآمنوا باختيارهم من دون جبر وإرغام لهم على ذلك[١].

ونرى أن هذه المسألة بحد ذاتها تمثل تحولا وانعطافا في الفكر الاعتزالي عموما وربما كان ذلك بسبب ما وجه من نقد بل وتكفير لمن يوجب على الله تعالى أن يفعل أشياء بعينها لأن ذلك حد من الألوهية وانتقاصا منها، كما ذهب إلى أنه لانهاية لقدرة الله من أفعال الصلاح والقول بوجوب الفعل الأصلح عليه تعني الحد من قدرته تعالى ومحدودية الأفعال تتعارض مع مفهوم الألوهية، لذا قال بأن لله ألطافا لو فعلها للكافرين لاستحقوا به الثواب الدائم في جنات النعيم لكنه لم يفعله بهم[٢].

ويضيف الخياط بأن المعتزلة ناظرت بشرًا في ذلك فرجع عنه وتاب عن قوله هذا قبل موته[٣]، وبغض النظر عن صحة توبة بشر عن قوله هذا من عدمها فإنها تبين تفرد بشر في معالجة هذه المسألة ونظرته إليها من جانب قدرة الله تعالى غير المتناهية، بينما نظر جمهور المعتزلة إليها من جانب العدل الإلهي لأنه لو منع الله هذه الألطاف – في نظرهم – عن الكافرين مع قدرته عليها فانه يعد ظلما، وعدوا ذلك من المحال، والمحال كما هو معلوم ليس بشيء فلا يوصف القادر بالقدرة على لا شيء.

وبذلك ووفقا لهذه الرؤية فإن العدل الإلهي عند المعتزلة هو طبع أو ضرورة، وهنا نرى أن لو كان هداية الكافر من المحال لسقط التكليف عنهم واعذروا في كفرهم وهذه مشكلة تتعلق بمسألة أخرى أعمق وهي مسألة الجبر والاختيار.

وذكر ابن حزم (ت٤٥٦هـ) موقف بشر بن المعتمر في رفضه لقول المعتزلة بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى واكتفى بالقول بفعل الألطاف الإلهية للعباد التي

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين: الأشعري، ص٢٤٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٤٦ وما بعدها.

(٣) ينظر: الانتصار، الخياط، ص٦٥.

تهديهم إلى الإيمان به اختياراً وليس للعباد حجة على الله غير ذلك، لأنه لو وجب عليه فعل الأصلح لعباده فهو لا يضطرهم إلى الإيمان اضطراراً[١].

وهنا نجد بشر بن المعتمر ينفي وجوب الأصلح على الله تعالى لأنه إما أن يؤدي إلى إجبار الإنسان على الإيمان وهذا يتنافى مع فكر المعتزلة عموما في حرية الإرادة الإنسانية كما يتنافى مع مفهومي العقاب والثواب الإلهيين المترتب على اختيار الإنسان لأفعاله، وهنا نرى أن بشراً كان أكثر اتساقا في عدم وجوب فعل الأصلح على الله مع المنظومة الفكرية للمعتزلة في مسألة العدل الإلهي، وإما أن تبقي الإنسان في دائرة الاختيار، وهنا يرى بشر بأن الألطاف الإلهية كافية لتباين طريق الهداية للإنسان ولا يجب على الله فعل الأصلح، وأن وجوب فعل الأصلح على الله يترتب عليه أن كل فعل يفعله الله لعباده يتوجب عليه أن يفعل فعلا زائدا على ما فعله وإلا سيكون متصفا بالعجز أو بتناهي مقدوراته، وهذا كله مما لا يليق بذات الله تعالى.

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج ٣،ص٩٣.

المبحث الثاني:

الطبيعيات والإنسان

من المعلوم أنّ علماء الكلام كان همهم الأول على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم هو الدفاع عن العقيدة وعلى الرغم من تعدد التعريفات لهذا العلم إلا أنها جميعا تتمحور وتركز على معنى واحد هو الدفاع عن العقيدة فعرفه على سبيل المثال الإيجي بقوله "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"(١) ولما كان إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وتنزيهه وعلاقته بالصفات يحتل المقام الأول من مباحث العقيدة، ويطلق عليه مبحث الإلهيات، فقام المتكلمون بإثبات وجود الله من خلال إثبات حدوث هذا العالم، لذا نجدهم قد توسعوا شيئاً فشيئاً في دراسة هذا العالم الطبيعي وابتكروا نظريات في العلم الطبيعي ضاهوا بها نظريات الفلاسفة في ذلك العصر.

وكذلك نعتقد علاوة على ما أسلفنا كان هدفهم بناء منظومة علمية في الطبيعيات متكاملة وفقا لرؤية دينية وبمعنى معاصر محاولة لأسلمة العلوم الطبيعية، لذا قاموا بدراسة العالم الطبيعي من الأجسام وأصل هذه الأجسام وردها إلى الجواهر وكذلك الأعراض التي تطرأ عليها وما يلحق بالجسم الطبيعي من زمان ومكان وحركة، وكذلك قاموا بدراسة الإنسان وبحثوا في ماهية النفس الإنسانية لربط الجانب الطبيعي في هذا العالم بالجانب الإنساني بما فيه من مباحث أخلاقية واجتماعية وسياسية وبذلك أسسوا موسوعة علمية إسلامية شاملة ولعلهم في موقفهم هذا استعانوا بمنهج الفلاسفة الذين جعلوا من العلم الطبيعي مدخلا لدراسة ما بعد الطبيعة مثال ذلك أفلاطون (ت ٣٤٧ق.م) في كتابه الجمهورية، أوصى بالتدرج في العلوم ابتداءً من العلوم الطبيعية وصولا إلى الفلسفة الأولى(٢)، وكذلك أرسطو إذا بدأ كتابه في الطبيعيات وختمه بمواضيع الميتافيزقيا.

---

(١) المواقف، الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٣١/١.

(٢) ينظر: الجمهورية، أفلاطون، ترجمة حنا خباز، بغداد، ص٢٠٥ وما بعدها.

ومن المسائل المهمة التي ناقشها بشر بن المعتمر في مجال الإنسان والطبيعيات هي:

أولا. نظرية التولد.

تعد نظرية التولد من المواضيع المهمة في علم الكلام لما لها من اتصال بمسألة حرية إرادة الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، فمسالة تولد الأفعال تبين مدى مسؤولية الإنسان عن جميع الأفعال التي تنتج عن فعله الأول، ويعد بشر بن المعتمر هو أول من ابتكر القول بالتولد(١) وجعلها من مسائل علم الكلام.

والمعتزلة قد ناقشوا هذا الموضوع باستفاضة واختلفوا فيه لما له من ارتباط وثيق بمسائل مهمة منها ما يتعلق بسنن الله تعالى وقدرته وإرادته، ومنها ما يتعلق بالجانب الطبيعي من أسباب ومسببات.

ونرى أن هذه المسالة كانت تمثل رد فعل ضد قول المجبرة بأن كل ما يصدر ويقع من أفعال الناس هي في حقيقتها من الله وبإرادته وبقدرته وأن ليس للإنسان دخل فيها ولا قدرة أو استطاعة(٢).

وذهب الجاحظ وثمامة بن أشرس(ت٢٥٥هـ) أن الإنسان لا فعل له سوى الإرادة وكل ما يصدر من الإرادة فليس باختيار له وذهب معمر بن عباد(٣)، أن ما وجد من

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ٦٣/١.

(٢) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ٨٤/١.

(٣) هو معمر بن عباد السلمي معتزلي من أهل البصرة، سكن بغداد وناظر النظّام، انفرد بمسائل منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحالّ فيه، والإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حالّ ولا متمكن، وإنما هو شئ غير هذا الجسد، وهو حيّ عالم قادر مختار إلخ، ومن أقواله إن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام، فأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام إما بالطبع وإما بالاختيار وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية توفي ٢١٥هـ، ينظر: الإعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م، ٢٧٢/٧.

حيز الإنسان فهو فعله وما تعداه فهو بالطبع، بمعنى أن الله تعالى طبع الأشياء على طبائع معينة مثل الحجر طبعه على السقوط إلى الأسفل إذا دفعته والنار الصعود إلى الأعلى وهكذا.

وذهب أبو الهذيل العلاف أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه ولا يجوز أن نثبت للجماد فعلا لا بالطبع ولا بالاختيار[١].

أما بشر بن المعتمر فقد ذهب إلى أن الألوان والطعوم والروائح كلها هي فعل الإنسان من طريق التولد، وكذلك الإدراك فهو متولد بفعل العبد لأنه يقع عند فتح جفن العين ورؤية المرئي مثلا فيما يتعلق بحاسة البصر، وكل ذلك بإرادة الإنسان فالإدراك إذن متولد من أفعاله[٢].

ولذلك ذهب عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) إلى أن بشراً قد أفرط في القول في التولد، وزعم أن الإنسان من طريق التولد يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات إذا فعل أسبابها، كذلك يذكر أن الأشاعرة وسائر المعتزلة قد كفره في دعواه بأن الإنسان قادر على اختراع الألوان والطعوم والروائح[٣].

إلا إننا من خلال النصوص المتاحة لدينا عن المعتزلة فإن المحققين منهم كالخياط في كتابه الانتصار والقاضي عبد الجبار في المغني لم يكفروه على هذا القول بل نجد أن الخياط يوضح قوله بما نسبه إليه ابن الراوندي (ت٢٤٥هـ) إذ أنكر الخياط قول ابن الراوندي أن بشراً كان يرى بأن الإنسان يقدر على فعل الطعوم والألوان والحر والبرد ... وجميع هيئات الأجسام ويوضح موقف بشر من ذلك فيقول إن جميع هيئات

---

(١) ينظر: المغني: القاضي عبد الجبار، ١٢/٩.

(٢) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار، ١٢/٩، الملل والنحل، الشهرستاني، ٦٧/١.

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية، البغدادي، عبد القاهر، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط٢ ١٩٧٧م، ص١٤٣.

الأجسام هي من فعل الله تعالى، وان ما يقع بسبب الإنسان من ألوان وطعوم وروائح فهي من فعله أما ما لا يقع بسببه فذلك فعل الله أيضا(١).

وقريب من قول الخياط يوضح أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) حقيقة المسألة عند بشر فيرد جميع ما يفعله الإنسان من أعراض إلى أن الله قد أقدر عباده عليها مثل الألوان والطعوم والحرارة والبرودة وغيرها من الأعراض ولم يقدره على الإحياء والإماتة لأنها خاصة بقدرة الله تعالى(٢).

والى مثل هذا ذهب الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) فإنه عدّ بشر بن المعتمر من أفضل علمائهم وتناول موضوع تولد الأفعال عنده فقال إنه على الرغم أن الألوان والطعوم والروائح والإدراكات يجوز أن تحصل متولدة من فعل الإنسان إذا كانت أسباب هذه الأشياء من فعله هو(٣).

وبهذا يتضح من كلام أبي الحسن الأشعري والشهرستاني وهما من المخالفين والرافضين لفكر المعتزلة أنّ بشر بن المعتمر لم يقل بقدرة الإنسان على جميع الأفعال من أعراض وأجسام وإنّما قال بما أقدره الله تعالى على فعل بعض الأعراض والتي تقع بسببه فقط.

وحقيقة لا نرى أن بشراً قد أفرط في القول بتولد الأفعال مقارنة بمن نسب جميع الأفعال المتولدة إلى الإنسان سواء كانت بإرادته أم بغير إرادته(٤)، إذ إن بشراً قد حصرها فيما يقع بسببه كما أشار الأشعري إلى ذلك.

---

(١) ينظر: الانتصار، الخياط: ص٦٣.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق، ص ٣٧٨.

(٣) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ٦٣/١.

(٤) ينظر: على سبيل المثال الفصل، لابن حزم، ٣٣/٣.

وكذلك نجد أن ابن حزم قد ذكر عن بشر أنه كان يعتقد بأنه ليس هناك فعل من أفعال العباد إلا وكان لله فيه فعل سواء أكان من طريق الاسم أو الحكم بمعنى أنه صواب أو خطا ونطلق عليه أنه حسن أو قبيح أو أنه طاعة أو معصية[١].

ولذلك نرى أن هذا القول لبشر قد أتخذ أبعادا في دائرة الفكر الكلامي فقرر النجار (ت٢٢٠هـ) من المعتزلة، وأبو إسحاق الاسفراييني (ت٤١٨هـ) من الأشاعرة إلى أن أفعال العباد واقعة بالقدريتين، قدرة الله وقدرة العبد فقدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، أما قدرة العبد فتتعلق بوصف الفعل من كونه طاعة أو معصية أو مباحا إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعال الله تعالى[٢]، وكذلك ذهب الباقلاني (ت٤٠٢هـ) بأن أصل الفعل من الله وكونه طاعة أو معصية من العبد كالحركة أقدره الله عليها والعبد خصص هذه حركة بالصلاة أو القتل مثلا فهي كسب للعبد وهذا التخصيص والتعيين للفعل هو الذي يقابل بالثواب والعقاب الإلهيين[٣].

وتحت نظرية التولد عالج بشر بن المعتمر مشكلة المعرفة الإنسانية واصلها فارتأى أن المعرفة هي في ضمن فعل الإنسان إذا كانت بسبب منه من طريق الاكتساب والاختيار عن طريق الحواس الخمسة أو التأمل والنظر كمعرفة أحداث التأريخ والعلم بوجود الدول كالصين والحبشة والأندلس فهي من فعل الإنسان وكذلك معرفته بالله وكتبه ورسله إذا كانت بسبب منه وقصد، أما ما ورد على الحواس من المدركات بغتة أو ورد على النفوس في حال عجز أو غفلة من دون قصد فإن ذلك الفعل يكون لله تعالى بما طبع البشر عليه.

---

(١) ينظر: الفصل، ابن حزم، الفصل، ٣/٣٣.

(٢) ينظر: النظام الفريد، عبد الحميد، محمد محي الدين، مطبعة السعادة، مصر ط٢، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م ص١٤١.

(٣) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٩٣.

ولذلك يرى ابن تيمية إلى أن بشراً قد عد معرفة الإنسان لنفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار إليها بل تخترع له وتخلق مخترعة في قلبه[1].

وبهذا **فهم بشر بن المعتمر** وميز بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني فالأول خلق واختراع للأعراض والأجسام من دون معاناة منه ومن العدم وفقا لقدرة الله غير المتناهية عند بشر، بينما الفعل الإنساني ليس اختراعا أو خلقا من عدم وإنما الله تعالى قد خلقه فينا وأقدرنا عليه لدفع مضرة أو كسب منفعة وبما لا يدخل في دائرة الجبر والضرورة كما أنها تتعلق بالأعراض فقط فلم يُقدر الله الإنسان على خلق أو اختراع الجواهر والأجسام.

ويتضح لنا مما أسلفنا أن هذه القضية بما تحمله من مسائل في الطبيعيات تتعلق بالأعراض والجواهر إلا أنها في حقيقتها ترمي إلى أبعاد دينية وأخلاقية وقانونية تتصل بالعدل الإلهي وما ينطوي تحته من ثواب وعقاب، وكذلك المسؤولية الأخلاقية وما يترتب على الفعل الإنساني من فضائل ورذائل وكذلك الجزاء القانوني.

ولأهمية هذه المسألة نجد الكندي (ت٢٥٦هـ) أول فلاسفة الإسلام عالج هذه المسألة تحت مفهوم العلل فيقسمها إلى علل بعيدة، وعلل قريبة ويضرب على ذلك مثلاً فيقول إن رامي السهم الذي يقتل شخصاً يعد علة فاعلة بعيدة للقتل أما علة القتل القريبة هنا فهي السهم، ويضيف الكندي مسؤولية القتل هنا للرامي مسؤولية كاملة؛ لأنه هو من قام برمي السهم بإرادته وعلمه وهو يدرك بلا شك إمكانية السهم للقتل[2]، وعلى الرغم من أن مفهوم العلل وتقسيمها إلى علل بعيدة وقريبة معروفة عند الفلاسفة منذ أرسطو (ت٣٢٢ق.م) إلا أننا نجد أن الكندي هنا يعالج هذه المسالة من ناحية قانونية

---

(١) ينظر: درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩٧، ٤٨/٩.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٥٠م، ص٢١٩وما بعدها.

ISSN: 2071-6028

وأخلاقية ودينية فضلاً عن كونها من المسائل الطبيعية وهو بهذا يقترب من معالجة المعتزلة لهذا الموضوع.

ثانيا. القدرة والاستطاعة.

يتصل موضوع القدرة والاستطاعة بموضوع حرية إرادة الإنسان عند بشر بن المعتمر وهو من المواضيع الحيوية التي تناولها علماء الكلام من شتى الفرق الإسلامية واختلفوا فيه، ومن المعلوم أن المعتزلة ردّوا على المجبرة الذين نفوا أي قدرة أو استطاعة للإنسان وعدوه مجبرا على أفعاله، وذهبوا إلى إثبات قوة واستطاعة للإنسان يفعل بها ما يختاره من الأفعال.

وذهب العلاف إلى أن الاستطاعة على الفعل تكون موجودة قبل الفعل وأنها تفنى مع أول وجود الفعل.

بينما ذهب بشر وطائفة من المعتزلة إلى أن الاستطاعة على الفعل هي قبل الفعل ومعه أيضا والاستطاعة عنده هي صحة الجوارح وتخليها من الآفات ووافقه على هذا التعريف ابن حزم الاندلسي وفخر الدين الرازي(١).

ونرى أن اتفاق المعتزلة على وجود القدرة قبل الفعل مبني على اشتراكهم في القول على حرية إرادة الإنسان، أي أن الإنسان له القدرة والاستطاعة على الفعل الذي ينوي القيام به فلا بد إذن للاستطاعة أن تسبق الفعل، ليكون الفاعل قادرا على فعل الفعل أو تركه.

كما أن هذا القول هو الموافق للواقع والمشاهد المحسوس إذ لابد لاستطاعة المستطيع أن تسبق فعله وإلا لما كان قادراً على الفعل إلا عند القيام به ونجد أن

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٢٣٠ وما بعدها، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ١٤/٣، وص١٨، ومفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٣١٩/٢، شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١، ٢٤٠/١.

النصوص الدينية تبين ذلك لنا منها مثلاً قوله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾(١)، فالآية تدل على أن الله تعالى ذمهم وكذبهم لإنكارهم الاستطاعة على الخروج وهو الفعل الذي لم يقوموا به بعد، ولو كانت الاستطاعة مع الفعل فقط لما كذبهم الله على ذلك، وكذلك لو كانت الاستطاعة مع الفعل فقط ولا استطاعة قبله لسقط التكليف عن المكلف لأنه لا استطاعة له على إتيان الفعل قبل القيام به(٢).

أما إضافة بشر بن المعتمر وبعض المعتزلة القول بأن الاستطاعة والقدرة هي مع الفعل أيضا وليست قبله فحسب، فنرى أن هذا يمثل إمعانا في تكريس القول بحرية الفعل الإنساني إذ الاستطاعة قبل الفعل هنا هي بمعنى الإمكانية للقيام بالفعل وهي موجودة (بالقوة) بالمعنى الأرسطي، أما الاستطاعة المساوقة في الوجود للفعل الإنساني فهي الوجود (بالفعل).

وإذا كان أبو الهذيل ومن ذهب مذهبه أثبت الاستطاعة قبل الفعل من دون وجود استطاعة أخرى مع الفعل لتحميل الإنسان مسؤولية جميع الأفعال المتولدة من فعله الأول الذي تم باستطاعته السابقة للفعل، ولا حجة له بان الأفعال المترتبة على فعله لم تكن باستطاعته فإن بشر بن المعتمر قد جعل كل ما كان بسبب الإنسان هو فعله – كما أسلفنا القول – لذا اثبت الاستطاعة الثانية المساوقة للفعل.

ثالثا: نظرية الكمون .

يعد النظَام أول من أحدث القول بنظرية الكمون ويعتقد أن الله تعالى خلق الخلق دفعة واحدة من معادن ونبات وحيوانات وأناس وان أدم لم يتقدم في الخلق على

---

(١) سورة التوبة، آية ٤٢.

(٢) لمعرفة المزيد بشأن تفاصيل هذه المسألة ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص٣٩٦.

ISSN: 2071-6028

أولاده إلا أن الله أكمن بعضهم في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في الظهور من المكامن من دون حدوثها ووجودها[١]، وفي الجسم الواحد تكمن المختلفات والمتناقضات مثل الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة كما تكمن الألوان المختلفة والروائح الكثيرة، كما اعتقد النظَام بكمون النار في الحجر والشجر.

ووافق بشر بن المعتمر النظَام في هذه النظرية وقال بكمون الدهن في السمسم وكمون الزيت في الزيتون وكمون النار في الحجر[٢].

وردّ الشهرستاني جذور هذه النظرية إلى الفلاسفة والى مذاهب الطبيعيين منهم بالتحديد من دون الفلاسفة الإلهيين، وذكر انكساغوراس (ت٤٢٨ق. م) أنه أول من قال بهذه النظرية[٣]، إذ قال بوجود الكل في الكل وان أصغر أجزاء المادة تحتوي على جميع العناصر وإنما تبدو الأشياء وفقا للعنصر الغالب عليها، فمثلاً على ذلك أن كل شيء يحتوي على النار لا يسمى هذا الشيء ناراً إلا عندما يكون العنصر السائد هو النار وكل الأشياء تحتوي على جميع الأضداد كالحار والبارد والأبيض والأسود ... الخ[٤]. وأيد المستشرق الألماني ماكس هورتن (ت ١٩٤٥م) قول الشهرستاني في أن النظَام في نظريته هذه كان متأثراً بانكساغوراس بينما قرر المستشرق الألماني جوزيف هوروفتز (ت١٩٣١م) بأن النظَام ومن وافقه من المعتزلة قد تأثروا بالرواقية[٥]، والفرق بين انكساغوراس والرواقية في قولهم بالكمون أن انكساغوراس يعتقد بأن الأشياء موجودة في

---

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ٥٢/١.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٣٢٩.

(٣) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٥٢/١، ٦٣/٢.

(٤) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند، رسل، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٧: ص١١٢ – ١١٣.

(٥) الرواقية اليونانية أسسها زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانتس الذي اتبع منهج البرهنة، إما الرواقية الرومانية فهم ايكتاتوس وسينكا، ينظر:عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة ١٩٧٠م، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ص١٠وما بعدها.

أول الأمر وبأن وجودها هو مجرد ظهور عن كمون وذلك لان التغيير مستحيل بينما ذهب الرواقية بأن الكمون هو كمون البذرة أو الجرثومة (الأصل) وأن الأشياء تظهر من هذا الكمون بفعل مبدأ التطور كما تتطور أو تظهر الفاكهة من البذرة(١).

ولا نعتقد أن الشهرستاني قد خاض في تفاصيل وجزئيات هذه النظرية والفروقات بين القائلين بها ليقول بتأثر النظَام ومن وافقه في هذه النظرية بانكساغوراس من دون الرواقية ونحن نعتقد ان الرواقية هم أيضا قد تأثروا بانكساغوراس في تبنيهم لنظرية الكمون وطوعوها بما يتناسب مع فلسفتهم في مفهوم التطور، فاكتفى الشهرستاني بالقول بتأثرهم بانكساغوراس كونه أول من قال بها.

أما إذا أردنا التحقيق والتدقيق فنحن نتفق مع هوروفتز في أنهم في نظريتهم هذه أقرب إلى الرواقية منهم إلى انكساغوراس وذلك لقرب النظرية بالمعنى الرواقي من دليل الحدوث عند المتكلمين عموما الذي يبين أن التغير الذي يطرأ على الأجسام هو أطوار متدرجة لها ترتقي فيه الكائنات من درجة إلى درجة أخرى بغض النظر عن كونهم يعتقدون بالكمون أم لا يعتقدون فظهور النخلة من النواة هو طور آخر من أطوار هذا النبات، وهكذا فيما يتعلق بكل موجود وهذا الفهم للمتكلمين متأتي من النصوص الدينية أيضا والتي تبين ذلك، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾(٢)، وبعيداً عن كل هذه التفاصيل في أصل ومصدر هذه النظرية نرى أن المعتزلة قد وظفوها وطوعوها وفقاً لمبادئهم الفكرية وبما يتفق من وجهة نظرهم مع النصوص الدينية وفسروا في

(١) ينظر: إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص:١٤١-١٤٢.

(٢) سورة المؤمنون، آية ١٢-١٤.

ضوئها العالم الطبيعي والحركة والتغييرات التي تطرأ على الأجسام وظهور الأعراض والصفات لهذا الأجسام وفقاً لمبدأ السببية، ورأوا بأن هذه الكوامن هي الطبائع التي طبعها الله للأشياء، وهذا دليل للمعتزلة على وجود الله تعالى إذ الأعراض متضادة ومختلفة فيما بينها وهي لا تجتمع بطبعها ما لم يكن هناك قاهراً قهرها على الاجتماع مع بعضها(١).

ولذلك نرى أن بشراً تبنى القول بنظرية الكمون لاتصالها بما دشنه من القول بتولد الأفعال وذلك لكي يجعل الأفعال المتولدة هي فعل للعبد بناءً على أن الأشياء ذات طبائع كامنة قد تظهر بفعل الإنسان فتكون هذه الأفعال بذلك منسوبة إليه وهو مسؤول عنها ويحاسب أو يثاب عليها بناءً على ذلك لأنها وقعت بسببه، مثال ذلك أن الإنسان يعلم إذا دفع الحجر من مرتفع فانه سيسقط إلى الأسفل لما طبع عليه الحجر وكمنت فيه هذا النوع من الحركة- فكل ما يتولد من سقوط الحجر من أضرار أو قتل إنسان أو أي فعل سوء فأنه بالتأكيد كان بسبب الفعل الأول ودفع الحجر وبذلك فهو المسؤول عن كل هذه الأفعال المتولدة عنه ويحاسب عنه شرعاً وقانوناً وخلقاً وعرفاً.

رابعا: الحركة والسكون.

إن موضوع الحركة من المواضيع التي ناقشها الفلاسفة اليونان قبل سقراط ولعل أشهرهم فيلسوف الصيرورة هيراقليطس (ت٤٨٠ ق. م) الذي عدَ الأشياء في تغيير دائم ولا ثبات لشيء على حاله أبدًا(٢)، وتناولها أرسطو بطريقة علمية ومنهجية في كتابه الطبيعة وجعلها ملحقة بالجسم الطبيعي وكان القصد منه العلم بالطبيعة بحد ذاته كما يقول(٣).

---

(١) ينظر: النظَام وآراؤه الكلامية، أبو ريدة، ص١٥٧.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند، رسل، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧، ص٧٩.

(٣) ينظر: الطبيعة، ارسطو، الطبيعة، ١/١٦٥.

ISSN: 2071-6028

كما ناقش موضوع الحركة الفلاسفة المسلمون مثل الكندي والفارابي (ت٣٢٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٧هـ)، وغيرهم في الطبيعيات والإلهيات كل منهم بما يتناسب مع منظومته الفلسفية، وللحركة عند الفلاسفة علاقة بمفاهيم أخرى كالزمان والمكان والوجود بالقوة والوجود بالفعل... الخ بل أن تقسيم العلوم النظرية إلى طبيعية ورياضية وميتافيزيقية كان قائماً على مفهوم الحركة[١].

وارتبط موضوع الحركة بمباحث علم الكلام في ضمن مباحث الجوهر والأعراض اللذين هما عمدة دليل الحدوث عندهم، فتشعبت مباحثهم في الجسم الطبيعي وما يلحقه من حركة وزمان ومكان وهي من المباحث التي تعد من دقيق علم الكلام، ونرى أن موضوع الحركة يتصل بمسألة مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة والأفعال المتولدة عنه، وهل أن ترك هذه الأفعال هي فعل له أم لا؟ وهل أن الله أقدر عباده على الحركات والسكون[٢]، وبهذا يكون لموضوع الحركة والسكون أبعاداً طبيعية وأخلاقية وميتافيزيقية.

وأنموذج اتصال موضوع الحركة والسكون بموضوع الأفعال المتولدة قول الجبَائي بأن السكون لا يولد شيئاً وان الحركة قد تولد الحركة والسكون، كما قال بأن هناك في الحجر عند رميه إلى الأعلى وتوقفه في الجو حركات تسبب سقوطه بعد ذلك، كما أن في القوس الوتر توجد حركة خفية تسبب أو تولد قطع الوتر، وهكذا فيما يتعلق بجميع الأشياء[٣]، وهذا ما يطلق عليه عند المعتزلة وعموم المتكلمين بحركة الاعتماد أو الميل عند الفلاسفة. ويقصد بها الكيفية التي يكون الجسم بها مدافعاً عما

---

(١) ينظر: على سبيل المثال، رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة ١٩٥٠، ١٦٧/١، ص٢٠٤-٢٠٥، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، العراقي، محمد عاطف، القاهرة ١٩٦٩، ص٧٥، ٨٢، ١٨٩.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٣٥٥، ٣٧٨.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٤١٣.

يمنعه من الحركة إلى جهة ما فإذا ما ترك وشأنه عاد إلى طبيعته، أو إذا تحلل هذا الجسم إلى عناصره المركب منها عاد كل عنصر منه إلى حركته التي طبعها الله عليه بعد إن كانت مقهورة في المركب قبل تحلله(١).

أما بشر بن المعتمر فإنه قال بإمكانية توليد الحركة للسكون والسكون للحركة وكذلك أن تولد الحركة حركة وأن يولد السكون سكوناً(٢).

ونرى أن قوله هذا مفسرا وفقا لما تقدم من الاعتقاد بحركة الاعتماد فتكون الحركة كامنة في الجسم الساكن متى ما تهيأ لها الظهور من القوة إلى الفعل فإن الجسم يتحرك، وكذلك العكس صحيح متى ما وصل الجسم المتحرك إلى هدفه فإنه سيسكن، ونحن نرى أن قوله هذا لا يتعارض مع النصوص الدينية مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ وَكَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾(٣)، فالموت هنا بمعنى السكون والحركة بمعنى الحياة وكلاهما يتولد من الآخر بقدرة الله.

كما ذهب بشر بن المعتمر إلى أن الحركة تحصل في الجسم وهو ليس في المكان الأول ولا في الثاني وإنما الجسم يتحرك به من المكان الأول إلى المكان الثاني(٤)، وعلى الرغم من أن عبد القاهر البغدادي هنا يعدَ هذا القول من فضائح بشر بن المعتمر، إلا أننا نلمس في قوله هذا بعداً فلسفيا واضحاً وربما بأثر من فلسفة زينون الايلي (ت٤٣٠ق. م) في إنكاره للحركة بالتحديد، إذ يرى زينون أن الجسم في كل آن من الآنات هو حالٌّ في مكان بمعنى أنه ساكن فيه في ذلك الآن(٥)، وهنا على الرغم

---

(١) ولمزيد من النظر بشأن حركة الاعتماد ينظر: على سبيل المثال، النظَام وآراؤه الكلامية، أبو ريدة، ص١٣٣، في علم الكلام، المعتزلة، أحمد محمود صبحي، ص٢٤٠.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٤١٣.

(٣) سورة الروم، آية١٩.

(٤) ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص١٤٤.

(٥) ينظر: تأريخ الفلسفة اليونانية، كرم، يوسف، دار القلم، بيروت، لبنان، ص٣١ .

من أن بشراً يقر بوجود الحركة لكنه أدرك معنى زينون في الثبات فقال بأن حركة الجسم هي ليست في المكان الأول لأنه ساكن فيه، ولا في المكان الثاني لأنه سكن فيه أيضا وإنما في لحظة الانتقال من المكان الأول إلى المكان الثاني، وحقيقةً نرى قوله هذا اقرب إلى المنطق والواقع إذ لو كانت حركة الجسم في المكان الأول أو الثاني لما كانا مكانيين لهذا الجسم لأنه متحرك عن الأول لا فيه، وساكن في الثاني لا متحرك فيه وإلا لكان هذا الجسم ساكن ومتحرك في آن واحد سواء أكان في المكان الأول أم المكان الثاني وهذا تناقض، لان الجسم أما متحرك وأما ساكن في الآن الواحد. ومن المعلوم أن تعريف المكان هو مدة سكون الجسم لآنين في مكان واحد، وأن المتحرك هو شغل الجسم لمكانيين في آنيين(١)، وهذا ما ينطبق على رؤية بشر للحركة.

كما أن قوله هذا لا يتعارض مع الرؤية الفلسفية للحركة مثال ذلك قول أرسطو في أن الأشياء منها ما هو كمال مطلق كالمحرك الذي لا يتحرك، ومنها ما هو بالقوة وهو بالكمال وهذا القول يشرحه أبو بشر (ت٣٢٨هـ) أحد شراح كتاب الطبيعة لأرسطو فيبين أن الحركة لا تكون في المكان الأول ولا في المكان الثاني لذا كانت الحركة هنا موجودة بالقوة(٢).

نجد التفتازاني (ت٧٢٢هـ) يوضح هذه المسألة فيقول إنه لا خلاف بأن الحركة تقابل السكون، ولكن الخلاف هل حركة الجسم تقابل السكون في بدايته أم نهايته أم كلاهما؟ وإذا اعتبر السكون في مكان فإن المقابل له هو الحركة منه أو إليه أو كلاهما، ويرجح التفتازاني القول الأخير وذلك لصدق معنى التقابل عليه(٣).

---

(١) ينظر: الفصل ابن حزم، ٣٥/٥.

(٢) ينظر: الطبيعة، أرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٤، ١٦٨/١-١٦٩.

(٣) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، ٢٨٠/١.

وهذا ما ذهب إليه بشر بن المعتمر بالتحديد ونعتقد أن بشرًا بنى موقفه هذا على الحركة وفقا لموقفه الموافق للمتكلمين القائلين بعدم بقاء الأعراض وتجددها على الدوام إذ الأعراض لا بقاء لها وإنما هي في تغير مستمر فلا يبقى عرض زمانين وإن استقر فإنما استقر بقول الله تعالى له "أبق"(١)، وطالما أن الموت والحياة من الأعراض التي خلقها الله في الكائنات الحية لذا فإن استمرارية الحياة هنا في الكائن الحي هو عرض من الأعراض التي يخلقها الله لا تكون لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني وإنما استمرار حركة الحياة من الأول إلى الثاني، إذ لو أطلق أن عرض الحياة في المكان الأول فبماذا يسمى الثاني؟ والعكس صحيح أيضا، وما يرجح رأينا هذا أن الحياة والموت عند بشر بن المعتمر من الأعراض التي لا يستطيعها الإنسان ولم يقدره الله عليها وإنما هي خلق لله تعالى(٢).

ولعل من المناسب هنا أن نشير إلى مسألة مهمة ألا وهو ثراء وخصب وتنوع الفكر الكلامي في داخل المدرسة الواحدة، ومسألة الحركة والسكون هنا ما هو إلا أنموذجا لهذا التنوع، فنجد النظَام قد أنكر السكون وارتأى أن جميع الأجسام متحركة بينما ذهب معمر بن عباد السلمي إلى القول بأن جميع الأجسام ساكنة ولا شيء من العالم متحرك وإنما يطلق عليه الناس حركة إنما هو في حقيقته سكون(٣)، ومقارنة بفلاسفة اليونان يذكرنا رأي النظَام في الحركة برأي هيراقليطس فيلسوف الصيرورة في قوله أن العالم في تغير مستمر متصل وأن لا شيء ثابت، بينما كان موقف معمر قريبا

(١) وللمزيد من معرفة تفاصيل نظرية الخلق المتجدد ينظر: المواقف، الإيجي، ٥٠٣/١، في علم الكلام، المعتزلة، أحمد محمود صبحي، ص٢١٤.

(٢) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٣٧٨.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ١٥٤/٤.

من موقف بارمنيدس (ت٤٨٠ق. م) فيلسوف الوحدة والثبات في إنكار الأخير للحركة وعدَها وهماً إذ كل شيء ثابت ولا حركة في الوجود الحقيقي(١).

بينما تجلت عبقرية بشر بن المعتمر وإبداعه في هذه المسألة في جمعه بين رأيي النظَام ومعمر فقال من جهة بالحركة وفقاً لرأي النظَام من طريق تبنيه بأن الجسم يتحرك من المكان الأول إلى المكان الثاني كما قال بالسكون وفقاً لرأي معمر من خلال قوله بأن الجسم في المكان الأول والثاني ساكن وكان في جمعه هذا مطابقاً للواقع المحسوس وللعلم الطبيعي.

خامسا: العليّة.

موضوع العليّة بالأساس هو من مواضيع العلم الطبيعي عند المتكلمين والفلاسفة فضلاً عن اتصاله بموضوع الأخلاق والإلهيات عندهم، لذا نجدهم قد بحثوا هذا الموضوع وتباينت آراءهم فيه كل بحسب ارتباط هذا الموضوع بمنظومته الفكرية، ويذكر لنا الأشعري أن المتكلمين اختلفوا في هذا الموضوع ونذكر من هذه الاختلافات أشهرها، فالإسكافي (ت٢٤٠هـ)، ذهب إلى أن العلّة علتان احدهما مساوقة للمعلول مثل الألم مع الضرب وهذه اضطرارية، وأخرى قبل المعلول وهي اختيارية، فالأمر علّة الاختيار وهو قبل الاختيار، ومنهم من ذهب إلى أن العلة هي التي تكون مساوقة للمعلول فقط وهؤلاء جعلوا الاستطاعة علة للفعل ومنهم من نفى أن تكون الاستطاعة علة وهذا ما ذهب إليه عباد بن سلمان، أما بشر بن المعتمر فذهب إلى أن العلة تسبق المعلول ومحال أن تكون معه(٢).

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، رسل برتراند، ترجمة زكي نجيب، القاهرة، ط١٩٦٧،٢، ص ٨٥، ٩٢.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٣٨٩.

وبهذا نجد أن هناك من المتكلمين من ميّز بين أنواع من العلل منها ما يطلق عليها بالعلة التامة وهي طبيعة في الشيء تستوجب صفة تساوقها في الوجود وعدم التراخي بينهما، ونرى أن هذا النوع ينطبق على الطبيعيات فقط كملازمة الألم للضرب والإحراق للنار مثلا. أما النوع الثاني من العلل ففيه استطاعة وأمر واختيار وهذا النوع لا يكون إلا مع الفاعل المختار، والنوع الثاني من العلل هو الذي ركز عليه بشر بن المعتمر واعتمده في فهمه للعلية بناءً على إيمانه الكامل بحرية اختيار الإنسان لأفعاله إذ كما لاحظنا بأن مساوقة العلّة للمعلول تعني الاضطرار عند أغلب المعتزلة فبنى بشر مفهوم العلية بما يتسق مع مفهوم الحرية وهو مفهوم ذو أبعاد أخلاقية ودينية.

والذي نلحظه هنا في مسألة العلية أنه لم يصلنا من النصوص ما يبين لنا تناوله لهذه المسألة في بعدها في العلم الطبيعي وهو النوع الأول من العلم أي العلة التامة، وربما لم يخض في تفاصيلها أو لم يحدث قولا انفرد به عن الآخرين.

وأشار الأشعري إلى مسألة العلية عند بشر بما يتصل عنده بمسألة عداوة الله للكافرين فأنها تكون عنده بعد الكفر لا معها[١]، أي أن العداوة هنا هي معلولة تالية للعلة التي هي كفر المكلف هنا، ومذهب بشر بن المعتمر في الموالاة والمعاداة الإلهية للمكلفين تكونان بعد الإيمان والكفر أي أن الله تعالى يكون موالياً للمطيع بعد طاعته ومعادياً للكافر بعد كفره، وحجته هنا أن لو جاز الله تعالى أن يوالي المطيع في حال طاعته لجاز أن يعاقبه ولجاز أن يمسخ الكافر في حال كفره[٢]، ومن الواضح هنا أن مفهوم الموالاة والمعاداة الإلهية عند بشر تعني الثواب والعقاب الإلهي للمؤمن والكافر، وأكد ذلك الخياط في دفاعه في هذه المسألة عن بشر ضد اتهام ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ)، له وذكر رأي بشر بأن لو جاز أن يقع بعض الثواب للمؤمنين وبعض

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٣٨٩.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٢٦٥، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص١٤٣.

ISSN: 2071-6028

العقاب للكافرين على أفعالهم مباشرة لجاز ذلك في كل الثواب وكل العقاب ولجاز أن يمسخ الكافر في حال كفره، كما لعنه في حال كفره(١).

ونحن نرى أن تبني بشر لهذا الموقف وكون الموالاة والمعاداة في الحال الثانية وليست مساوقة للإيمان أو الكفر تتوافق مع النصوص الدينية التي تبين ذلك منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾(٢).

ووفقا لهذا المنظور بنى رأيه في عدم مساوقة العلة للمعلول ونراه إمعانا في إتاحة الاختيار للإنسان لجميع أفعاله واعتقاداته وفقاً لما يمليه عليه عقله ومن دون أي إلجاء أو إكراه أو اضطرار من أي قوى خارجية حتى لو كانت إلهية؛ إذ لو كان الثواب أو العقاب مزامنًا للإيمان والكفر لأصبحا يمثلان نوعاً من الإلجاء الذي يلزم الإنسان بالإيمان لما يراه من الثواب الإلهي المباشر، وهذا يتعارض كذلك مع مبدأهم في الألطاف الإلهية التي تمنح من الله تعالى للعبد من دون إلجاء أو إكراه، بل وزيادة على ذلك نجد بشراً قد خالف المعتزلة في قولهم بوجوب وجود الخواطر أي الدواعي أو الدوافع للقيام بالفعل، فرجال المعتزلة على اختلافهم في تفاصيل هذا الموضوع قالوا بوجوب وجود خاطر أو خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والأخر بالكف لكي يصح الاختيار، وذهب سائر المعتزلة إلى أن الخاطر الذي يدعو إلى الطاعة هو من الله، وأن الخاطر الذي يدعو إلى المعصية فأنه من الشيطان، بينما ذهب بشر إلى استغناء الفاعل المختار لما يفعله وما يختاره عن هذين الخاطرين، وحجته في ذلك أن أول شيطان خلقه الله وفعل ما فعل من دون خاطر ولم ينقل لنا من انه يخطر له(٣)، فنجد

---

(١) ينظر: الانتصار، الخياط، ص٦٣.

(٢) سورة النحل، آية٦١.

(٣) ينظر، مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص٤٢٨ – ٤٢٩.

ISSN: 2071-6028

هنا أن كل هذه الآراء تصب في تكريس مفهوم حرية اختيار الإنسان لأفعاله فوجد أن القول بوجوب وجود الخواطر قد تؤدي إلى الإلجاء والاضطرار، لذا لم يشترطها هنا لإقدام الإنسان على الفعل الذي ينوي القيام به، فكأنه قد نفى أن يكون هنا تأثير خارجي على الإنسان سواء أكان من الله تعالى أو من الشيطان يدعوه للقيام بأفعال معينة، وجعل أن ما تميل إليه النفس من أفعال هي الدواعي لأفعاله وما تكرهه أو تنفر منه هي الروادع والنواهي عن اختيارها.

وبهذا يكون بشر بن المعتمر في فهمه للخاطر قد قارب مفهوم الدافع أو الحافز بالمعنى المعاصر في علم النفس إذ يعرف بأنه حالة داخلية سواء كانت جسمية أو نفسية تثير سلوك معين في ظروف معينة، فهو قوة محركة موجهة في آن واحد[١].

---

(١) ينظر: أصول علم النفس، راجح، أحمد عزت، نشرة المكتب المصري الحديث، مطبعة إشبيلية – بغداد، ص٧٣، ٧٤.

ISSN: 2071-6028

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث الذي عرضنا فيه موضوع الآراء الكلامية المنسوبة إلى بشر بن المعتمر قراءة فكرية آن لنا أن نبرز أهم النقاط التي انتهى إليها هذا البحث وهي:

١- أهم ما نريد إثباته أنه على الرغم من حساسية المواضيع الكلامية التي عالجها بشر بن المعتمر إلا أنها برمتها، وبغض النظر عن اتفاقنا معه من عدمه لا تستوجب التكفير أو التفسيق أو التبديع، إذ إن معظم آرائه كانت تعتمد على نصوص دينية حاول تأويلها بما لا يخرج عن المنظومة الفكرية الإسلامية.

٢- أغلب مواضيع علم الكلام القديمة تبقى خالدة على مرّ العصور، لأنها تعالج مواضيع تخص الجانب الروحي والديني عند الإنسان، وأن تجديد علم الكلام لا يعني إلغاء جهود القدماء في هذا المجال، وإنما يمكن الإضافة بما استجد من مواضيع معاصرة بالإفادة من العلوم المعاصرة وتكنولوجيا العصر.

٣- الخلاف في المسائل الكلامية تعد مصدر ثراء وخصب وتنوع في الفكر الكلامي ومن خلالها تتجلى عبقريات المفكرين، ومثال ذلك ما لمسناه في بحثنا هذا في موضوع الحركة عند بشر بن المعتمر إذ حاول أن يتجاوز ما هو سائد في عصره من مفاهيم عن الحركة والسكون فكان بذلك مثار جدل عند المعاصرين له والتالين عليه.

٤- ميّز بشر بن المعتمر بين نوعين من الإرادة الإلهية احدهما حادثة وافق فيها رجال المعتزلة، وأخرى قديمة انفرد بها عنهم ليفرق بين عالمين عالم الألوهية وما يتصل بها من علم وعدل وحكمة وخير تتصل بالإرادة

القديمة، وبين عالم حادث أحدثه الله تعالى بإرادته الحادثة فكانت هذه الإرادة الحادثة دليلاً عنده على حدوث العالم ورداً على ما أثير من خلافات بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة وجود العالم بين القدم والحدوث، وكذلك ليتيح للفعل الإنساني الحرية التامة كونها لا تتعلق بإرادة الله الأزلية وإنما بإرادته الحادثة التي هي أوامر ونواهي للإنسان لا تقيد أفعاله بالجبر والاضطرار .

٥- يعد بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية أول من أنكر وجوب الفعل الأصلح على الله تعالى، وبذلك اتفق في هذه المسألة مع الأشاعرة وأغلب الفرق الكلامية ورأى أن القول بوجوب فعل الأصلح يتنافى مع الألطاف الإلهية غير المتناهية.

٦- نرى أن مسألة عدم تعذيب الله تعالى للأطفال إلاّ إذا كانوا بالغين كافرين مستحقين للعذاب عند بشر بن المعتمر تتسق مع النصوص الدينية التي تبين أن الله تعالى قادر على كل شيء ولكنه لا يظلم أحدًا.

٧- لاحظنا في كثير من المسائل التي عالجها بشر بن المعتمر كان يدور حول التأكيد على حرية الإنسان لأفعاله منها على سبيل المثال نظريته في التولد الذي يعد أول من أحدث القول فيها، وفي موضوع العلل وتقسيمه لها، وكذلك في موضوع الخاطر أو الدواعي للأفعال والذي وجدناه في معالجته له قريباً من معالجة علم النفس المعاصر.

٨- ذهب بشر بن المعتمر إلى أن الإنسان هو الفاعل للطعوم والألوان والحر والبرد عن طريق تولد الأفعال، وهو يبين أن الله أقدر عباده على هذه الأفعال ولم يقل بخلق الإنسان لهذه الأعراض من دون الله كما أشيع عنه.

٩- إمعانًا في القول بحرية الإنسان لأفعاله أثبت بشر بن المعتمر للإنسان قدرتين، إحداهما سابقة للفعل، والثانية مقترنة ومساوقة مع الفعل ليكون الفاعل بذلك قادرًا على فعل الفعل أو تركه، وبناء على ذلك يكون الإنسان عنده مسؤولاً مسؤولية كاملة عن جميع أفعاله وما يترتب عليها من قضايا دينية وأخلاقية وقانونية.

١٠- تبنى بشر بن المعتمر القول بنظرية الكمون النظامية لاتساقها مع نظريته بتولد الأفعال من خلال أن الأولى تثبت طبائعاً للأجسام طبعها الله تعالى عليها وبالتالي فإن الأفعال المتولدة من الفعل الأول للإنسان مسؤولاً عنها بما يعلمه سلفاً من هذه الطبائع الموجودة في الأجسام.

١١- انفرد بشر بن المعتمر في مسألة الموالاة والمعاداة، فقال بأن الثواب والعقاب الإلهي للإنسان يكون في الحال الثانية أي غير مقترن أو مساوق زمنيًا للإيمان أو الكفر. ورأينا أن موقفه هذا يتوافق مع مذهبه في عدم إلجاء الله تعالى أو اضطراره لعباده على الإيمان أو عدمه، وبينا أن ذلك لا يتعارض مع النصوص الدينية.

وآخر دعوانا أَن الحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر

بعد: القرآن الكريم.

١- أصول علم النفس، احمد عزت راجح، نشرة المكتب المصري الحديث، مطبعة إشبيلية، بغداد، د.ت.

٢- إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، أبو ريدة محمد عبد الهادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٣- آمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف علي بن الحسين الموسوي العلوي المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٤م.

٤- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، تحقيق: نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، أوراق شرقية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

٦- البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي أبو عثمان الشهير بالجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٧- البرصان والعرجان والعميان والحولان، عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٨- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الاسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

٩- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، رسل برتراند، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٧م.

١٠- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م.

١١- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملطي العسقلاني، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

١٢- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، لبنان.

١٣- الجمهورية، أفلاطون، ترجمة حنا خباز، بغداد، الكتاب السابع، د.ت.

١٤- الحيوان، عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ.

١٥- خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة ١٩٧٠م، مكتبة النهضة المصرية القاهرة.

١٦- درء التعارض بين العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

١٧- رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٥٠م.

١٨- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي تحقيق :مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

ISSN: 2071-6028

١٩- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تعليق الأمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٦م.

٢٠- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١م.

٢١- شرح المواقف للجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٠٧م.

٢٢- الطبيعة، أرسطو، ترجمة أسحاق بن حنين، تحقيق :عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٤م.

٢٣- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

٢٤- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

٢٥- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو القاسم البلخي، وآخرون، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

٢٦- في علم الكلام، المعتزلة، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥.

٢٧- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، محمد عاطف العراقي، القاهرة ١٩٦٩م.

٢٨- لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي، للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٧١م.

٢٩- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانزشتايز، فيسبادان، ألمانيا، د.ت.

٣٠- المواقف، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، تحقيق :عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧.

٣١- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ .

٣٢- المنية والأمل، القاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م .

٣٣- المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، تحقيق: محمود محمد قاسم، د.ط، د.ت.

٣٤- مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٣٥- النظام الفريد، محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.

٣٦- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

